Untersuchung

über den

Begriff ζωὴ αἰώνιος in den Schriften des Johannes.

von

Gerhard Zietlow.

Wissenschaftliche Abhandlung

zum Programm

des

Bugenhagen'schen Gymnasiums

zu

Treptow a. R. Ostern 1880.

Treptow a. R. 1880.

Schnellpressen-Druck von Fr. Lehfeldt.

1880. Progr. No. 118.

Untersuchung über den Begriff ζωὴ αἰώνιος in den Schriften des Johannes.

§ 1.

Grundlegung.

Zur grundlegenden Orientirung über den Johanneischen [1]) Begriff des Lebens gehört ein doppeltes: die Umgrenzung des ganzen Gebietes, welches von dem Leben beherrscht wird, und innerhalb desselben die Abgrenzung der einzelnen Lebenskreise nach ihrem Verhältniss zu einander.

Einen derartigen Einblick nach beiden Seiten hin gewährt der Ausspruch Jesu: *καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατὴρ, κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ* (6,57). Das Leben eignet Gott, dem Logos, dem Menschen. Das Verhältniss dieser drei Lebensgebiete zu einander ist ein causales und concentrisches: Gott ist der schlechthin Lebende, der Urgrund alles Lebens; bedingt ist das Leben des Logos, dessen Grund Gott, doppelt bedingt das des Menschen, dessen Grund der Logos. — Die gleichen Gedanken hat die Stelle 5, 26: „Gleichwie der Vater Leben in sich selbst hat, so gab er dem Sohn Leben zu haben in sich selbst.“ Dieser Satz soll dem vorangehenden zur Begründung (*γάρ*) dienen, dass die Todten, welche die Stimme des Sohnes Gottes hören, leben werden. Das begründende Moment aber liegt in der Wendung *ἔχειν ζωὴν ἐν ἑαυτῷ* und speciell in dem letzten Zusatz. Denn dieser kann nicht gleichgiltig sein, zumal Joh. mit Ausnahme von 6, 53 u. I, 3, 15 nur *ἔχειν ζωήν* und dies sehr häufig braucht, und dass es nachdrücklich am Ende steht [2]). Joh., welcher die Verbindung *ἔχειν τι ἔν τινι* mit Vorliebe verwendet, benennt in dem mit *ἐν* eingeführten Worte den Bereich, in dem der Besitz sich befindet. Ruht nun der Besitz in dem Besitzenden selbst (5, 42. 6, 53. I 3, 15. I 5, 10), nicht in einem Anderen (3, 15. 6, 36. 14, 30. 16, 33. 20, 31. I 4, 16) — denn dies ist der Gegensatz, nicht aber, was hier wegen des *ἔδωκεν,* und weil diese Formel auch auf Menschen angewendet wird, unstatthaft ist, anderswoher [3]) —, so ist es sein eigenster, unverlierbarer, selbständiger Besitz. Darum

---

[1]) Als Quellen können uns nur gelten das Evangelium u. der I. Brief. In dem II. und III. Briefe kommt der Begriff des Lebens nicht vor. In der Apokalypse findet er sich, wenn auch nie mit dem Beiwort *αἰώνιος*. Aber nirgend verräth sich eine eigenthümliche, geschweige die eigenthümlich Johanneische Ausprägung. So tritt — und das ist besonders charakteristisch — nie die Diesseitigkeit des Lebens hervor. Das Verbum *ζῆν* bezieht sich meist nur auf die Auferstehung Christi; *ζωή,* welches nur in den Verbindungen: Holz, Buch, Wasser, Geist, Kranz des Lebens etc. erscheint, ist ein jenseitiger Begriff. Auch hierin bestätigt sich uns, dass der Verfasser des Evangeliums und der Briefe nicht der Verfasser dieser Schrift ist.

[2]) Gegen Luthardt, das Johanneische Evang. Nürnberg, 1853, 1. A.

[3]) Gegen Lücke, Comm. über das Evang. des Joh. Bonn, 1834, 2. A.

steht ihm auch die freie Verfügung über diesen Besitz, mithin die Belebung der Menschen zu. Hat nun Gott, hat der Logos das Leben in sich selbst, also als selbständigen Besitz, so ist damit dasselbe gesagt wie: Gott lebt, der Logos lebt; denn „leben“ ist nur möglich bei selbständigem Lebensbesitz. Und wie von dem Menschen das *ζήσει*, so muss auch von ihm das *ἔχειν ζωὴν ἐν ἑαυτῷ* (6, 53. I 3, 15) ausgesagt werden. Wie zu dem *κἀγὼ ζῶ* hinzugefügt wird *κἀκεῖνος ζήσει*, so kann auch aus dem *ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* des Sohnes das *ζήσουσι* der Todten gefolgert werden. Beide Stellen stimmen nun auch darin überein, dass der Lebensbesitz Gott ursprünglich eignet, dem Logos aber in abgeleiteter Weise. Wann das *ἔδωκεν* stattgefunden, darüber besagt die Stelle nichts; es ist aber darum auch in keiner Weise zu beschränken: „es drückt eine ewige Gabe aus, die zu dem Wesen des Sohnes gehört (Godet [1]).“

Theilgedanken dieser beiden umfassenden Worte finden wir an anderen Orten. Nicht zwar weiter den Gedanken, dass Gott der Lebende sei [2]), wohl aber, dass dem Logos das Leben eigne und durch ihn der Welt. So heisst es im sogenannten Prolog [3]): „In ihm war Leben (1, 4)“, ein Ausdruck, welcher sich deckt mit jenem „Leben haben in sich selbst“. Leben ist seines Seins Inhalt. Und wenn dann fortgefahren wird, dass „das Leben das Licht der Menschen war,“ so ist damit gesagt, dass das in dem Logos vorhandene Leben auf die Menschen eine erleuchtende Wirkung ausübte. Dass aber diese in der Mittheilung des Lebens bestehe, bezeugt die Verbindung: das Licht des Lebens (8, 12). — Aehnlich ist das Wort I 5, 11 f.: „Ewiges Leben gab uns Gott, und dieses Leben ist in seinem Sohne. Der, welcher den Sohn hat, hat das Leben.“ Hierhin gehört auch 14, 19: „ich lebe und ihr werdet leben.“ —

Wenn in den vorstehenden Stellen das Verhältniss des Gotteslebens, Logoslebens, Weltlebens nach der Kategorie der Causalität behandelt ist, so wird in anderen Stellen dieses Verhältniss andersartig bestimmt. — Am Schlusse des I. Briefes heisst es: *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος* [4]). Ob *οὗτος* auf die entferntere Bestimmung (*ἐν τῷ ἀληθινῷ*) oder die nähere (*ἐν τῷ υἱῷ*) zu beziehen ist, diese seit den Zeiten des Arianismus ventilirte Frage glauben wir im Sinne fast aller neueren Ausleger nach jener Seite hin entscheiden zu müssen. Dass nämlich die erste Beziehung grammatisch möglich sei, ist unbestreitbar [5]); und sie liegt um so näher, als die Worte *ἐν τῷ υἱῷ* nur eine die Art der Gemeinschaft mit dem Wahrhaftigen angebende Näherbestimmung enthalten. Denn unter dem *ἀληθινός* den Sohn, nicht Gott, zu verstehen, geht darum nicht an, weil es einige Worte vorher entschieden Gott bezeichnet und überhaupt bei Joh. ein Epitheton Gottes ist (17, 3. cf. 7, 28), nie des Sohnes. Ja das *μόνον ἀληθινόν* (17, 3) schiesst jede andere Deutung aus. Der Einwand der Tautologie [6]) widerlegt

---

[1]) Godet, Comm. zu dem Evang. Joh., deutsch von Wunderlich. Hannover, 1876, 2. A.

[2]) Denn 6, 69 ist *ζῶντος* zu streichen und mit Tischendorf nach B. C. D. L. zu lesen *ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ*.

[3]) Wir können in dem sog. Prolog, mag er bis V. 5 oder 18 reichen, nur einen integrirenden Teil des ganzen dogmatischen Geschichtswerkes sehen. Der historische Faden beginnend mit der *ἀρχή* v. 1 tritt deutlich hervor v. 6, 14, 15, 19. In den Versen 4. 5, die — man beachte *φῶς* 7, 8. 9 — mit dem Folgenden zusammen genommen werden müssen, geht Joh. über zu dem geschichtlichen Auftreten des Logos. Diese Verse enthalten die Grundgedanken, den dogmatisch-geschichtlichen Gesichtspunkt, unter welchem Joh. im Folgenden Leben u. Wirken des Herrn entwickelt.

[4]) So Lachmann und Tischendorf nach A. B. ℵ, während der Artikel nur durch wenige Minuskeln gestützt ist. In derselben Weise fehlt auch bei Joh. in den analogen prädicativen Bezeichnungen Gottes der Artikel: *πνεῦμα* (4, 24), *φῶς* (I 1, 5), *ἀγάπη* (I 4, 8).

[5]) Winer, Gramm. des neut. Sprachidioms. Leipzig, 1867, 7. A. § 23, 1.

[6]) Weiss, der Johann. Lehrbegriff. Berlin, 1862, S. 31 f.

sich leicht dadurch, dass *οὗτος* auf den vorangehenden Satz zurückblickend den Gott, dessen Gemeinschaft mit den Menschen durch Christus vermittelt wird, und nur den, als wahrhaftigen Gott kennzeichnet. Trefflich passt diese Deutung zu der Warnung, in welche der Gedanke unserer Stelle ausläuft, vor den *εἴδωλα* sich zu hüten. Denn die dii ficticii stehen im Gegensatz zu dem wahrhaftigen Gott, nicht aber zu dem Sohn. — Wenn nun Gott hier *ζωὴ αἰώνιος* genannt wird, so wird damit, die Wesensbeschaffenheit Gottes als des *ἀληθινὸς θεός* ausgesagt: die Idee Gottes fordert, dass er ewiges Leben sei [1]). Damit aber ist etwas anderes gesagt als: „Gott lebt“ oder „hat das Leben in sich.“ Denn dies gilt auch vom Menschen. Während hier das Leben als eine abstracte Potenz betrachtet wird, an welcher auch die Menschen Theil haben, so ist es in jenem Ausdruck ein persönliches Leben, ein concretum. Gott ist Leben *κατ' ἐξοχήν*, und dies wird nicht von dem Menschen ausgesagt. Wie Gott *φῶς* ist, sofern *σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία* (I 1, 5), sofern er ungetrübtes Licht ist, so ist er ewiges Leben, sofern in ihm Leben ist ohne Maass und Schranke. — Dass mit diesem Ausdruck Gott nicht etwa als Urleben bezeichnet wird, beweist der Umstand, dass auch der Logos, welchem doch die Aseität seines Lebensbesitzes nicht, wie Gott, zukommt, *ζωή* genannt wird.

Wie nämlich der Brief in dem Hinweis auf Gott als das absolute Leben ausklingt, so beginnt er mit dem Hinweis auf den Offenbarer Gottes, den *λόγος ζωῆς*. Es ist der Logos — denn auf diesen Begriff des Prologs führt die frappante Uebereinstimmung der Gedanken und Ausdrücke von I 1, 1 u. 2 mit 1, 1 u. 2 —, welcher *ζωή* ist. Anders lässt sich der Genetiv nicht verstehen, als wie der sich daranschliessende folgende Vers das Wort *ζωή* gebraucht [2]): „das Leben wurde geoffenbart, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, welches bei dem Vater war und uns geoffenbart wurde.“ Leben ist Bezeichnung Christi, von dem allein das Geschautwerden und das Sein beim Vater ausgesagt sein kann. Durch nichts aber ist indicirt, dass er hier als Quelle des Lebens für die Welt (wie 11, 25 u. 14, 6) so bezeichnet wird. Denn wenn das präexistente Sein und das geschichtliche Offenbarwerden hervorgehoben wird, so kann das nicht im Interesse des Gedankens geschehen, dass der Logos Quell des Lebens ist, sondern geschieht im Interesse des Gedankens, dass er nach seinem persönlichen Sein Leben ist. Auch kann nicht *ζωή* zugleich von dem mittheilbaren und persönlichen Leben, wie die meisten Ausleger wollen, gemeint sein. Die ursprünglich prädicative Wesensbestimmung *ζωή* — nach dem Satze, dass der Logos Leben ist — ist hier als Bezeichnung Christi verwendet; als Leben war er beim Vater und wurde als Leben den Menschen offenbart. Ist nun der Logos als Leben durch sein Eintreten in die Welt offenbar geworden, so hat er damit Gott als das Leben offenbart. Denn er ist wie Gott Leben, hat wie er ungetrübtes, vollkommenes Leben. — Von dem Menschen aber gilt lediglich das *ζῆν, ἔχειν ζωήν, ὄψεσθαι ζωήν*. So wird bei ihm ein Nichtvollkommensein des Lebens in Vergleich zu dem Gottes und des Logos angenommen werden müssen. —

Folgende Gedanken haben wir zu verzeichnen: 1. Das Leben eignet Gott, dem Logos, den Menschen. Es ist qualitativ dasselbe Leben, welches Gott, der Logos, die Menschen besitzen. 2. Der gleiche Lebensbesitz aber ist verschieden: a) rücksichtlich des Ursprungs: Gott ist seines Lebens Ursprung;

---

[1]) Aehnlich wird im A. T. Jahveh als חַי den Heidengöttern gegenüber gestellt (Deut. 32, 37 ff. Lev. 19, 4. 26, 1. Jes. 37, 4. 17. Jer. 10, 10 ff. etc.).

[2]) Nicht analog sind die Verbindungen *ἄρτος ζωῆς, φῶς ζωῆς*.

der Logos hat das Leben durch Gott; die Welt hat das Leben durch den Logos; b) rücksichtlich des Grades: Gott und der Logos haben ein vollkommenes, die Menschen ein nicht vollkommenes Leben.

Gilt es den Begriff des Lebens ausfindig zu machen, so ist das nur möglich auf dem Wege, dass wir den Begriff des durch Christus der Welt mitgetheilten Lebens erforschen. Denn nur hierüber liegen uns genauere Aussagen vor.

§ 2.

Mittheilung des Lebens.

Christus giebt das Leben (6, 27), als himmlisches Brot der Welt (6, 33), als Hirte seinen Schafen (10, 28), als Sohn Allen, die der Vater ihm gegeben (17, 2).

Fragen wir, wie diese Spendung des Lebens erfolgt, so erscheint sie als mit seiner Person auf das engste verknüpft. Er nennt sich in einigen Stellen *ἡ ζωή*. So 11, 25: „ich bin die Auferstehung und das Leben;" 14, 6: „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben". Die Zusammenstellung mit Begriffen, welche besagen, was Christus für die Welt ist, rechtfertigt die Meinung, dass es sich um das Leben der Welt handelt. Aber er selbst ist dieses in seiner Person. Der Christ hat das Leben *ἐν αὐτῷ* (3, 15) [1]) oder *ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* (20, 31). In ihm also ruht das Leben, welches der Welt gegeben wird. — In einer andern Beziehung nennt sich Chr. Brot des Lebens (6, 33. 48). Der Genetivus erklärt sich aus der zuerst angeführten Stelle: er ist das Brot, welches der Welt das Leben giebt. Er selbst aber ist das Brot des Lebens in seiner Person. Hier ist die Rede von dem durch Chr. der Welt mitzutheilenden, dort von dem in Chr. ruhenden Leben der Welt.

Dieselbe Duplicität tritt uns entgegen, wenn gesagt wird, die Belebung geschehe *δι' ἐμέ* (6, 57) und *δι' αὐτοῦ* (I 4, 9). Chr. ist in seiner Person sowohl Grund als auch Mittel des Lebens der Welt. Diese Unterscheidung erweist sich als nicht willkürlich. Denn aus einer Reihe von Stellen erhellt, dass das Leben der Welt ursächlich beruht in dem in Chr. vorhandenen Leben. Hierhin gehören alle diejenigen Stellen, die wir in anderem Zusammenhange bereits angeführt haben (1, 4. 5, 25 f. 6, 51. 57. 14, 19. I 5, 11 f.). Wir erwähnen nur 6, 57: „wie mich der lebende Vater sandte, und ich durch den Vater lebe, so wird auch der, welcher mich isst, leben *δι' ἐμέ*." Hier finden wir also jenes *δι' ἐμέ*: das in Chr. ruhende Leben ist der Grund für das Leben der Welt. — Diesen Stellen treten andere gegenüber. Es heisst 3, 16: „Gott gab seinen Sohn, damit jeder an ihn Glaubende ewiges Leben habe." Das *ἔδωκε* wird im folgenden Verse erläutert durch *ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον*, so dass I 4, 9 gleichlautend ist: „Gott hat seinen Sohn gesandt in die Welt, damit wir lebten *δι' αὐτοῦ*." Hier haben wir jenes *δι' αὐτοῦ*: Die Sendung des Sohnes in die Welt ist das Mittel der Lebensspendung. — Beide Gedanken werden verbunden und erläutert in der grossen Rede Jesu vom Brot des Lebens (6, 32 — 58).

Indem Jesus dem Manna, das Mose gegeben, das Brot, welches Gott gebe, gegenüber stellt, giebt er zwei Merkmale des letzteren an: *ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* und *ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ*.

---

[1]) Wie Tischendorf nach B. und T. statt *εἰς αὐτόν* (Rec. ℵ) und *ἐπ' αὐτόν* (A.) liest. „Man verband es mit *πιστ.*, und daher die anderen Lesarten, welche erklärender Natur sind, und unter welchen *εἰς αὐτόν* wegen v. 16 am gangbarsten ward. (Meyer)."

(33). Dann wendet er beide auf sich an: er sei herabgestiegen aus dem Himmel den Willen des Vaters zu thun, der darin bestehe, dass jeder an ihn Glaubende das ewige Leben habe (35—40). Beide Aussagen sind hier so verbunden, dass die Lebensspendung als Zweck für die Herabkunft vom Himmel erscheint, dieser also die Bedeutung zukommt Mittel für jenen Zweck zu sein. Nachdem Jesus im zweiten Gange des Gesprächs von der Polemik gegen die Juden auf den Satz zurückgekommen ist, dass er das Brot des Lebens sei (48), um nun von diesem Centrum aus durch erweiterte Zusätze immer weitere Kreise zu ziehen, erläutert er zuerst den Begriff Brot des Lebens durch den Satz: „dies ist das Brot, das vom Himmel herabkommt, damit Einer von ihm esse und nicht sterbe (50).“ Nun wird diese Bestimmung eingesetzt und auf ihn angewendet, indem das *καταβαίνων* in das historische *καταβάς* verwandelt wird. Zugleich aber tritt die neue Bestimmung *ὁ ζῶν* diesem an die Seite. Er ist das Brot des Lebens, sofern er selbst das Leben hat [1]), und sofern er vom Himmel herabgekommen ist: durch jenes ist er im Stande zu beleben, durch dieses wird die Belebung vermittelt. — Von hier aus (*καί*) beginnt eine neue Wendung (*δέ*) des Gedankens, die mit 51 c anhebend nur durch die Bemerkung der frappirten Juden unterbrochen die folgende Ausführung beherrscht. Da nun dieselbe in v. 58 schliesst wie mit einem quod erat demonstrandum, und v. 58 einen v. 49—51 b recapitulirenden und zusammenziehenden Inhalt hat, so haben wir in v. 51 c. bis 57 eine Erläuterung des Gedankens zu sehen, dass Chr. das belebende Brod ist als *ζῶν* und *καταβάς*. Diese Erläuterung beginnt mit den Worten: *καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἡ σάρξ μου ἐστίν* [2]). Welcher Art zunächst die Erläuterung ist, geht hervor aus der Vergleichung dieses Satzes mit dem vorangehenden. Der Unterschied beider gipfelt in den Worten: *εἰμί — δώσω*. Letzteres entsprechend dem diesen Satz vermittelnden *φάγῃ* kann nichts Anderes bedeuten als das Darreichen des Brotes zum Essen, wie das *δοῦναι τὴν σάρκα φαγεῖν* in der folgenden Bemerkung der Juden bezeugt (cf. 6, 34). Während Chr. in 51 a von dem Brote spricht, welches er ist als der Lebende und vom Himmel Gekommene, ist hier die Rede von dem, das er giebt. Also inwiefern er sich mittheilt, davon wird gehandelt. — Was nun den Ausspruch 51 c betrifft, so ist zunächst darauf zu achten, dass *δώσω*, ein Futurum, gesagt ist, dass also das Geben des Brotes zukünftig ist [3]). Beweis dafür ist auch, was Jesus von dem Brote sagt, dass es *ἡ σάρξ μου* sei. Er unterscheidet sich als *ἐγώ* von der *σάρξ*, die er als seinen Besitz bezeichnet. Stände nun *δίδωμι*, so müsste er sich selbst geben, da er eben sich das Brot genannt hat. Nun wird *σάρξ* im Sinne von 1, 14. I 4, 2, also von der menschlichen Natur zu verstehen sein. Es blickt zurück auf das Attribut zu *ἄρτος* (51 a): *καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*. Denn als *καταβάς* ist er *σὰρξ γενόμενος*. Als solcher ist er also das Brot, welches Leben verleiht. Die Mittheilung des Brotes aber fällt in die Zukunft; da ist er im Stande die seinem Ich anhaftende Menschennatur gleichsam abzulösen und darzureichen. Dass dies durch seinen

---

[1]) Denn nur den Ausdruck „des Geistigen, Ewigdauernden, Himmlischen im Gegensatz gegen das Irdische, Vergängliche, Unwesentliche (Lücke)“ zu verstehen, verbietet v. 57. Wenn das Brot gegessen werden muss, um das Leben mitzutheilen, so muss ihm selbst das Leben innewohnen. So auch alle neueren Ausleger.

[2]) So Tischendorf nach א, während die Rec. den bekannten, volleren Text hat, und in B. C. D. L. T. etc. *ἣν ἐγὼ δώσω* fehlt; aber durch diese verschiedenen Lesarten wird doch der Sinn nicht wesentlich alterirt. Was von *ἄρτος* gilt, muss auch von *σάρξ* gelten, von beiden also *δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*.

[3]) Es kann *δώσω* nicht „relativ“ gemeint sein, wie etwa 4, 14, von einer Gabe an Einen, der es bisher noch nicht empfangen (Lücke). Denn die Worte *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* deuten darauf hin, dass dieses Geben objectiver Art sei.

Tod geschieht, kann nicht zweifelhaft sein. Seine menschliche Natur aber ist das Mittel, durch welches er sich als das lebengebende Brot mittheilt [1]). — Sobald Jesus die Rede wieder aufnimmt, fügt er zu σάρξ hinzu *αἷμα*, ohne aber damit über den Begriff σάρξ hinauszugehen. Denn nach der gangbaren Verbindung σὰρξ καὶ αἷμα (cf. 1, 13 mit anreihendem *οὐδέ*, Mt. 16, 17. Gal. 1, 16. I. Cor. 15, 20. Eph. 6, 12. Hebr. 2, 14) haben wir darin nur eine Bezeichnung für die menschliche Natur, eine Verstärkung des Begriffs σάρξ. Sie entspricht dem nachdrucksvollen Tone, mit dem Jesus bei seiner Aussage beharrt: „Wahrlich wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohns und trinket sein Blut, habt ihr nicht Leben in euch“, eine Aussage, die v. 54 in positiver Form sich wiederholt. Nun schickt Jesus sich an eine Begründung dafür zu geben (γάρ): „Mein Fleisch ist wahre Speise, und mein Blut wahrer Trank [2]). Wahr (ἀληθής) aber ist diese Speise und dieser Trank, nicht insofern sie der Idee entsprechen (ἀληθινός, 6, 32), sondern sofern sie wirklich verleihen, was sie sollen, nämlich das Leben. Und dies verleihen sie dadurch, dass Fleisch und Blut die sie Geniessenden in Gemeinschaft versetzen mit dem, dessen Fleisch und Blut sie geniessen: „er bleibt in mir, und ich in ihm (56).“ Die menschliche Natur Jesu ist also das Mittel, durch welches der Welt das Leben zu Theil wird, indem sie zum Genusse dargereicht und genossen in Lebensgemeinschaft versetzt mit Chr. — Dies das Resultat der Untersuchung von v. 51 c — 56. Diese Verse schlossen sich, wie wir bemerkten, zur Erläuterung an den Gedanken, dass Jesus aus dem Himmel herabgekommen sei der Welt das Leben zu geben. Aber auch jenes ζῶν, das wir als zweites Attribut 51 a neben καταβάς bemerkten, kommt nun zur Erläuterung, wenn Jesus fortfährt: „Da ja mich der lebende Vater sandte, und ich lebe durch den Vater, so wird auch der, welcher mich isst, leben durch mich (57).“ Die Gemeinschaft nämlich, in die das Essen seines Leibes und Trinken seines Blutes mit Chr. versetzt, hat zur Folge, dass das Leben des lebenden Sohnes auf den übergeht, mit welchem er in Gemeinschaft getreten ist.

Ueberschauen wir den Ertrag unserer Untersuchung: 1) Die Belebung der Welt wird durch Chr. vermittelt, indem er fleischgeworden seine menschliche Natur zum Genusse darreichend den Geniessenden aufnimmt in seine Gemeinschaft. 2) Chr. ist der Grund unseres Lebens, sofern das in ihm vorhandene Leben vermöge der Gemeinschaft des Menschen mit ihm auf denselben übergeht.

Diese Sätze bedürfen der Erläuterung und Erweiterung.

Ad 1) Was haben wir unter der σάρξ Christi zu verstehen, deren Genuss in die Gemeinschaft mit ihm versetzt? Die σάρξ ist das Product seiner Ensarkose. Die Bedeutung derselben besteht darin, dass er σὰρξ γενόμενος „unter uns zeltete (1, 14),“ eintrat in die Sphäre des creatürlichen Lebens mit seinen Schranken, Leiden, Aufgaben, Pflichten; — und dass er als ζωή sich in der σάρξ so manifestirte, dass man den, der Leben war, als Leben mit Augen schauen, mit Händen betasten konnte (I. 1, 1 — 3). Sein ganzes Leben trägt den Charakter des Lebens, auch sein Wort: „Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben (6, 63)“, d. h. die Worte Jesu athmen Geist und Leben. Noch deutlicher wird diese Deutung aus dem Wort des Petrus, in welchem jenes Wort nachklingt: „Worte ewigen Lebens hast du (6, 69).“ Denn der Genetiv giebt die Qualität seiner Worte an. Dass die

---

[1]) Gegen Meyer (Handbuch über d. Evang. des Joh. Göttingen, 1862, 4. A.), welcher als das Mittel den Tod bezeichnet, indem er auf δώσω allen Nachdruck legt.

[2]) Für den Sinn ist es gleichgiltig, ob man mit ℵ, etc. ἀληθῶς oder mit B. C. etc. ἀληθής lesen will.

Worte Christi das Leben vermitteln, ist nicht gesagt[1]); nur das erhellt aus diesen Stellen, dass aus den Worten Christi, die den Namen Gottes der Welt offenbaren und ein Ausdruck seiner Erkenntniss sind (17, 6. 26), die Christo eignende ζωή hervorstrahlte. Da diese ζωή Gott ursprünglich eignet (§ 1), so ist Christus als das Leben die Offenbarung Gottes. Darum heisst er der Logos; darum sagt er, wie häufig: „der, welcher mich gesehen hat, hat den Vater gesehen (14, 9).“ Der ganze Inhalt nun seines Lebens, wie Er es lebte, indem seine ζωή aus der Hülle des Creatürlichen hervorstrahlte, das ganze Werk dieses Lebens, dessen himmlisches Gepräge das Johanneische Christusbild in einzigartiger Weise zu schauen giebt, — es liegt beschlossen, eingefasst wie in seinem Rahmen, in *ἡ σάρξ μου*. Die menschliche Natur bildet das nothwendige Fundament, auf welchem der Tempel dieses Lebens sich erbaut, und ohne welches derselbe nicht möglich ist. So begreift sich die Wahl dieses metonymischen Ausdrucks.

Wir sahen bei der Besprechung von 51c, dass Jesus sein irdisches Leben preisgiebt, um es der Menschheit zu eigen zu geben. Die Bedeutung hat sein Tod, dass durch ihn sein individuelles Leben der Welt geschenkt wird[2]). Dieses Zueigengeben seines irdischen Lebens ermöglicht dem Menschen die Gemeinschaft mit Christo. Das ist der Hauptgesichtspunct für unsere Untersuchung. Durch diese Gemeinschaft aber wird eine Wirkung erzielt, die als Vorbedingung für den Lebensempfang gelten muss, nämlich die Aufhebung der Sünde und des göttlichen Zornes. Joh. sieht I 4, 9 die Liebe Gottes darin geoffenbart, „dass Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt sandte, damit wir *δι' αὐτοῦ* lebten.“ Im folgenden Verse betont er noch einmal, dass Gott uns liebte und seinen Sohn sandte als *ἱλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν*. So steht *δι' αὐτοῦ* parallel mit *ἱλασμός*: Chr. ist des Lebens Vermittler in gleicher Weise, wie er Sühne ist. Die Aufhebung der Sünde ist also die „negative Vorbedingung für die positive Erweckung eines neuen Lebens“[3]). Als *ἱλασμός* (I 2, 1 u. 2) ist Chr. derjenige, durch welchen Gott *ἵλεως* gemacht, also der Zorn Gottes aufgehoben wird. Davon handelt in Verbindung mit dem Besitz des Lebens die Stelle 3, 36: „der, welcher nicht an den Sohn glaubt, wird nicht das Leben sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm.“ Hiernach verhindert der Zorn Gottes den Lebensempfang dessen, der nicht an den Sohn glaubt, dem nach 8, 21. 24 die Sünden behalten werden. Die Aufhebung des göttlichen Zorns über den Sünder ist mithin Bedingung der Lebensmittheilung. Wenn überhaupt das Offenbargewordensein Christi den Zweck hat die Sünden wegzuschaffen (I 3, 5. 8), und andererseits seine Sendung in die Welt den Zweck hat das Leben zu vermitteln, so wird beides in der angegebenen Weise combinirt werden müssen.

Ad 2) Auf welche Weise geht das Leben Christi über auf den mit ihm in Gemeinschaft stehenden Menschen? Die Antwort giebt in Umrissen die Stelle 3, 14 f.: „Gleichwie Mose in der Wüste eine Schlange erhöhte, so muss des Menschen Sohn erhöht werden, damit jeder an ihn Glaubende in ihm Leben habe.“ Wie ist das *ὑψωθῆναι* zu erklären? Wir sind hierfür auf den Johanneischen Sprachgebrauch gewiesen. Der Ausdruck findet sich noch 8, 28. 12, 32 ff. Während wir an der ersten Stelle, in welcher den Juden das *ὑψοῦν* zugeschrieben wird, geneigt sind, an die Tödtung und speciell Kreuzigung des Herrn zu denken, fordert, wie es scheint, in der zweiten (*ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας*

[1]) Gegen Weiss, welcher weiter schliesst, dass „das ewige Leben, welches durch die Offenbarungsworte Christi vermittelt wird, ein Leben der Erkenntniss“ ist (l. c. 17 f.).

[2]) Cf. Köstlin, der Lehrbegriff des Ev. und der Br. Joh. 1843, p. 183.

[3]) Haupt, der erste Br. des Joh., Colberg, 1870.

ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν) sowohl die Beifügung als auch der Nachsatz von der Kreuzigung abzusehen. Aber gerade hier bemerkt Joh., dass Jes. dies gesagt habe σημαίνων, ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν. Mit dieser Bemerkung ist indess nur gesagt, dass Jes. seinen Kreuzestod in diesem Wort angedeutet habe, ohne dass durch diese Andeutung die Bedeutung des ὑψωθῆναι erschöpft ist. Der Ausdruck besagt ein Verlassen der Erde, indem der terminus a quo statt des terminus ad quem betont wird, wie auch die Beifügung bestätigt. So verstehen es die Juden, die in dem ὑψωθῆναι des Menschensohnes einen Widerspruch finden mit dem, was sie aus dem νόμος gelernt haben, dass Chr. in Ewigkeit bleibe, d. h., wie nach den jüdisch-messianischen Ideen zu erklären sein wird, dass er ewig auf der Erde bleibe. Und damit stimmt auch die Antwort Jesu auf die die Lösung dieses Widerspruchs begehrende Frage der Juden. Denn er weist wiederholt darauf hin, dass er nur noch eine kleine Weile bei ihnen sein werde (35 f.). Der Ausdruck ist aber so gewählt, dass zugleich eine Anspielung auf den Kreuzestod in ihm enthalten ist. Mochten nun Nikodemus, Jünger, Juden dieselbe verstehen oder nicht, so mussten sie doch jedenfalls daraus entnehmen, dass Jesus die Erde verlassen werde. Und darauf allein kommt es an. — Dies, dass er sein Erdenleben preisgiebt, hat zum Zweck, dass jeder Gläubige in ihm das Leben habe. Warum ist die Entrückung von der Erde nöthig, damit dieser Zweck erreicht werde? Die Antwort wird sich ergeben aus der Frage, warum Mose die Schlange erhöhte. Das geschah sicher, damit sie Allen sichtbar über dem Volk emporragte. So gewinnen wir den Begriff der „Schaustellung“ [1]). Möglich, dass auch das πᾶς dieser Idee Rechnung tragen soll. Durch seine Entrückung von der Erde giebt Jesus sich Allen zu schauen, gehört er Allen zu, die das Glaubensauge auf ihn richten. Sein Tod hebt die Schranke auf, die ihn nur einem kleinen Kreise Glaubender zugänglich macht, und befähigt ihn zu kosmischer Wirksamkeit. — Fragen wir, wie dies geschieht, so antwortet 16, 7: „Es ist euch gut, dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Paraklet nicht zu euch kommen. Wenn ich aber hingehe, werde ich ihn zu euch senden.“ Der Paraklet, welcher an Christi Statt bei den Seinigen bleiben wird (14, 16), ist der heil. Geist (14, 17. 25.). Indem er diesen sendet, lässt er die Seinigen nicht als Waisen zurück; er kommt zu ihnen in dem πνεῦμα (14, 18), so dass der Empfang des Geistes ein Wiedersehen ist mit dem Herrn (14, 19). Dieses πνεῦμα ist nicht Chr. selbst, sondern es ist sein mit ihm verbundenes πνεῦμα (1, 32 f. 3, 34). So lange Chr. auf Erden lebt, ist der Geist an ihn gebunden, ist er noch nicht zur Mittheilung an die Welt vorhanden (οὔπω ἦν τὸ πνεῦμα, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη 7, 39.). Mit seinem Tode ist er entbunden, und der auferstandene Chr. kann ihn den Seinigen mittheilen (20, 22) [2]). Denen wird er mitgetheilt, welche in Lebensgemeinschaft mit Chr. stehen. Denn der Besitz des πνεῦμα ist ein Zeichen bestehender Gemeinschaft mit Chr. (14, 20. I 3, 24. 4, 13). Ist diese nun Voraussetzung des Lebensempfanges, so scheint daraus zu folgen, dass Chr. durch das πνεῦμα die ζωή mittheilt. — Diese Gedanken passen trefflich in den Rahmen der Stelle, von der wir ausgingen: Chr. muss dem Erdenleben entrückt werden, um dem,

[1]) Hofmann, Weisssagung und Erfüllung II, 143 f. — cf. Baur, Vorlesungen über neut. Theologie, Leipzig, 1864, p. 378 f.

[2]) „So lange Jesus auf Erden lebte und wirkte, war der Geist so sehr mit seiner Person identisch, dass es noch keine Wirksamkeit des πνεῦμα ἅγιον gab ausser in ihm selbst; erst mit seinem Tode wurde der bisher mit ihm identische Geist von seiner Person nun so entbunden, dass er als selbständiges Princip im Kreise der an ihn Glaubenden wirken konnte.“ Baur, l. c. 384 f.

welcher durch den Glauben mit ihm in Gemeinschaft steht, sein *πνεῦμα* und durch dasselbe die ihm eignende *ζωή* mitzutheilen, so dass der Glaubende in ihm das Leben hat.

Die Annahme, dass der Lebensempfang auf der Mittheilung des *πνεῦμα* beruhe, bestätigt sich anderweitig. In dem Wort 14, 19 wird das Schauen des der Welt entnommenen Chr., also das durch das *πνεῦμα* sich vollziehende Schauen begründet durch das Wort: „ich lebe.“ Die Mittheilung des Geistes also hat ihren Grund in der *ζωή* Christi. Wenn er nun hinzufügt: „und ihr werdet leben“, so liegt nahe, dies nicht nur als Wirkung seines Lebens, sondern auch seiner Geistesspendung zu fassen. — Deutlicher ist 6, 63. Chr. hat die Jünger, denen sein Wort anstössig war, dass er das vom Himmel herabgekommene Brot des Lebens sei, zum Erweis desselben auf seine *ἀνάβασις* als die Rückkehr in sein vormenschliches, himmlisches Sein hingewiesen, von der sie sinnenfällig sich überzeugen sollen [1]). Nun knüpft er hieran, um zu zeigen, dass seine himmlische Abkunft allein die Spendung des Lebens ermögliche, die Bemerkung: „Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützt nichts.“ Dieselbe Gegenüberstellung von *σάρξ* und *πνεῦμα* findet sich nur noch 3, 6. Der Gegensatz beider Begriffe ist hiernach der des Creatürlichen (3, 4) und Ueberweltlichen, Göttlichen (*ἄνωθεν* 3, 3), wie auch aus der gesonderten Betrachtung beider Begriffe hervorgeht [2]). Dass ihm das göttliche Princip, das *πνεῦμα*, innewohnt, beweist seine *ἀνάβασις*; dies der Zwischengedanke. Sein *πνεῦμα* aber ist das Lebensprincip, nicht seine *σάρξ*, sein creatürliches Wesen. Hätte er nicht das *πνεῦμα*, sondern nur *σάρξ*, vermöchte er nicht zu beleben. So muss er also sein *πνεῦμα* der Welt mittheilen, will er ihr das Leben mittheilen. — Wenn durch die Mittheilung des *πνεῦμα* in dem Menschen die *ζωή* gepflanzt wird, so erfolgt dies nothwendig durch die sogenannte Wiedergeburt. Denn das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* (3, 3. 7) ist ein *γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος* (3, 5 f.). Die Wiedergeburt also setzt das ewige Leben, wie die irdische Geburt das irdische Leben setzt (3, 6). So läuft auch die Rede Jesu von der Wiedergeburt auf die Frage des Nikodemus, wie das geschehen könne (3, 9), aus in die Erörterung, dass Jesus gekommen sei ewiges Leben zu verleihen (3, 14 f.) [3]).

---

[1]) Diese Auffassung der schwierigen Stelle möge sich durch folgende Bemerkungen rechtfertigen. Was ist den Jüngern anstössig? Nach Luthardt, Godet das Geniessen seines Fleisches und Blutes, was jene materiell fassen sollen; nach Meyer, Lücke der Tod Jesu. Ein Wort des Herrn ist's, das ihnen eigentlich nicht anstössig sein sollte, ihnen also deshalb anstössig ist, weil sie es falsch auffassen, oder weil es sich mit ihren Anschauungen nicht reimt. Das Letztere ist der Fall; denn es fehlt ihnen der Glaube (64). Es muss ihnen anstössig sein, was ihnen stets anstössig ist, sein Wort über seine Herabkunft vom Himmel. So auch Lampe. Damit harmonirt die Erwiderung Jesu. Dass *ἀναβαίνειν* die Himmelfahrt bezeichnet, ist unzweifelhaft (20, 17), und dass sie auf dem Wege des Todes erfolgte, ist völlig gleichgiltig. Aber es ist nicht zu übersehen, dass hinzugefügt ist: „wo er früher war.“ Damit bezeichnet er seine Auffahrt als Rückkehr in sein vormenschliches Sein. So entspricht dieser Ausdruck dem *καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*. Jenes ist die logische Folge von diesem (*οὖν* v. 62). Wenn also seine Herabkunft vom Himmel ihnen anstössig ist, dann muss folgerecht seine Auffahrt zum Himmel ihnen anstössig sein. Und doch sollen sie von dieser sich sinnlich überzeugen und damit auch von dem Ungrund ihres Anstosses.

[2]) Cf. Wendt, die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch. Gotha 1878, p. 61 ff. — Nirgend bei Joh. findet sich wie bei Paulus die ethische Bedeutung. Gegen Haupt zu I 4, 2 — und Hengstenberg, das Ev. des Joh. Berlin, 1861, z. d. St.

[3]) Man sieht hiernach nicht ein, mit welchem Rechte Weiss, während Fromman (der Joh. Lehrbegriff, Leipzig, 1839, p. 191), Köstlin (l. c. 223), Duesterdieck (die 3 Joh. Br. Göttingen, 1856, zu I 2, 29) den Zusammenhang des Lebens mit der Wiedergeburt anerkennen, gemäss seiner Auffassung des Lebens ihn abweisend behauptet: „dass jene Beziehung zwischen der Geburt aus Gott und dem ewigen Leben nirgend bei Joh. angedeutet, dass also, da bei der reichen Anwendung und Verwerthung beider Begriffe ein solcher Zusammenhang einmal angedeutet sein müsste, diese Gedankenverknüpfung von Joh. nicht vollzogen ist (l. c. 86).“

Fassen wir die Resultate unserer Untersuchung zusammen: 1) Die Mittheilung des Lebens wird dadurch vermittelt, dass Chr. sein die ihm immanente *ζωή* manifestirendes irdisches Leben durch seinen Tod der Welt zum Genusse darreicht. Dadurch wird eine Gemeinschaft Christi mit der Welt ermöglicht, welche die Tilgung der Sünde bewirkt. 2) Die Mittheilung des Lebens erfolgt dadurch, dass Chr. seine *ζωή* in der Weise dem Menschen mittheilt, dass er sein *πνεῦμα* ihm verleiht, wodurch in ihm die Wiedergeburt vollzogen wird [1]).

§ 3.

Aneignung des Lebens.

Nicht voraussetzungslos treten wir an diese Frage. Denn wenn die Mittheilung des Lebens nur erfolgt auf Grund des Gemeinschaftsverhältnisses Christi mit dem Menschen, so muss das Verhalten des Menschen derart sein, dass es eine Vereinigung mit Chr. erzielt.

Als Bedingung für den Empfang des Lebens wird gefordert: *πιστεύειν* (3, 15. 20, 31); *πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* (3, 16), *εἰς τὸν υἱόν* (*τοῦ θεοῦ*: 3, 36. 6, 40), *εἰς ἐμέ* (6, 47. 7, 38. 11, 25 f.), *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (I 5, 13); *πιστ. ὅτι ἐγώ εἰμι* (8, 24), *ὅτι ὁ Ἰησ. ἐστιν ὁ Χρ., ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (20, 31). Während diese Stellen den Lebensbesitz abhängig machen von dem Glauben an Chr., oder dass Jes. der Messias sei, finden wir 5, 24 den Ausspruch, dass das ewige Leben habe *ὁ πιστεύων τῷ πέμψαντί με*, also *θεῷ*. Die Formel *πιστ. τινί* bedeutet Jemandem Glauben schenken und gilt der Person nach Seiten ihres Ausspruchs [2]). So ist auch hier die Rede nicht von dem Glauben an Gott, sondern davon, dass Gott Glauben geschenkt werde, welcher seinem Sohne Zeugniss giebt ihn gesandt zu haben. Ebenso spricht noch von einem *πιστ. τῷ θεῷ* die Stelle I 5, 10. Sehr bezeichnend werden hier gegenüber gestellt *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*, welcher das Zeugniss Gottes über den Sohn in sich selbst habe, und *ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ*, welcher Gott zum Lügner mache, weil er nicht glaube an das Zeugniss Gottes. So ist das *πιστ. τῷ πέμψαντί με* im Grunde ein *πιστ. εἰς ἐμέ*.

Wenn Joh. in den oben angeführten Stellen *πιστ.* absolut gebraucht, und so steht es häufig, so muss allen genannten Verbindungen derselbe Begriff zu Grunde liegen. Als solchen bezeichnet Cremer [3]) den der Anerkennung oder Weiss (Lehrbegr. 19 ff.) den der Ueberzeugung. Man muss dies zunächst

---

[1]) Nach der Auffassung von Weiss vermittelt Chr. das Leben theils in seiner Person, sofern er die Offenbarung Gottes ist, aus der Anschauung seiner Person also die Gotteserkenntniss, welche nach ihm das Leben ist, geschöpft werden kann, theils durch sein Wort, dessen Inhalt die Gottesoffenbarung ist (l. c. 17 f. 29 ff. — Lehrbuch der bibl. Theol. Berlin, 1873, 2 A. § 146). Die Vermittelung des Lebens besteht ihm also darin, dass Chr. eine Summe von Erkenntnissen der Welt mitgetheilt hat. Er selbst kommt nur in Betracht, sofern Gott aus seinen Worten, seinem Wesen und Leben erkannt wird. Ein Gemeinschaftsverhältniss mit Chr. ist demnach für die Mittheilung des Lebens nicht erforderlich. Während nach unserer Darstellung der Begriff des Lebens sich eng eingliedert in das System des Joh., in engster Verbindung steht mit der Soteriologie und Pneumatologie, weist W. dieselbe ab. So hat der Tod Jesu keine andere Bedeutung für die Vermittelung des Lebens, als dass er die höchste Liebesoffenbarung ist (Bibl. Th. § 148), während er expiatorische Bedeutung hat für die Erlösung.

[2]) Diese Bedeutung erhellt aus 4, 23: Glaubet mir, dass die Stunde kommt; 5, 46 f., wo *πιστ. ἐμοί* wechselt mit: meinen Worten glauben; 8, 45 f.: weil ich euch die Wahrheit sage, glaubet ihr mir nicht: 6, 30: Die Juden verlangen ein Zeichen, damit sie sehen und ihm glauben; 14, 11: sie sollen es ihm glauben wegen seiner Werke, wenn sie ihm nicht glauben wollen, was er behauptet hat; etc.

[3]) Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch der neut. Gräcität. Gotha, 1872, 2 A.

für πιστ. ὅτι, welches auf πιστ. τι zurückzuführen ist, zugestehen. Denn der Satz mit ὅτι explicirt, was Object des πιστ. ist. — Wenn nun diesem πιστ. dieselbe Wirkung zugeschrieben wird wie dem πιστ. εἰς, nämlich der Lebensbesitz, so folgt daraus die wesentliche Zusammengehörigkeit beider Verbindungen. Ebenso entspringt bei den Zeitgenossen Jesu das πιστ. ὅτι wie das πιστ. εἰς aus dem Schauen seiner Wunder. So bezeichnet Jes. als Zweck der Erweckung des Lazarus das πιστ. ὅτι σύ με ἀπέστειλας (11, 42), während Joh. als Erfolg der That berichtet: ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν (45); cf. 2, 23. 12, 11. 37; 14, 11 etc. Die Zeichen Jesu bezwecken und bewirken die Anerkennung seiner Messianität. Hierzu kommt, dass in der Formel πιστ. εἰς die Praep., welche nur die Richtung des Glaubens angiebt (Winer, § 49, 1), meist mit einem Ausdruck verbunden ist, welcher dasselbe besagt wie der Satz mit ὅτι in der andern Formel (cf. 11, 27 mit 9, 35; 11, 42 mit 6, 29), oder es führt der Zusammenhang auf dasselbe. Hierhin gehört auch die Wendung πιστ. εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (1, 12. 2, 23. 3, 18. I 5, 13); denn im Namen desjenigen, an den man glaubt, wird, was er ist, zusammengefasst. Weiss verweist auf I 5, 10: „Der, welcher Gott nicht glaubt, hat ihn zum Lügner gemacht, weil er nicht geglaubt hat an das Zeugniss, welches er gezeugt hat“. Da man Gott nur dann zum Lügner macht, wenn man sein Zeugniss für unwahr hält, so ist πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν nichts Anderes als: die Wahrheit des Zeugnisses anerkennen. Und etwas Anderes kann in der Wendung auch nicht liegen, wenn εἰς mit einer Personbezeichnung verbunden ist. — So kann zwischen den beiden verglichenen Verbindungen nur ein formeller Unterschied bestehen: während in πιστ ὅτι die Anerkennung auf die Beschaffenheit einer Person oder Sache gerichtet ist, gilt sie in πιστ. εἰς der Person nach ihrer Beschaffenheit. — Diese Beschaffenheit aber ist, dass Jes. ist der Christus, der Sohn Gottes (11, 27. 20, 31. I 5, 1. 5), dass er es ist (8, 24. 13, 19), dass Gott ihn gesandt habe (11, 42), dass er von Gott gekommen sei (16, 30), dass Gott in ihm sei und er in Gott (10, 38. 14, 10). Da der Glaube im Bekenntniss sich äussert, so hat wie dieses auch jener zum Inhalt: Ἰησοῦν Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (I 4, 2). Der Glaube ist die Anerkennung, dass Jes. der im Fleisch erschienene Messias sei.

Aber doch geht Cremer mit Recht über diesen Begriff der blossen Anerkennung hinaus. Freilich ist dies nur berechtigt, wenn der Glaube sich auf Gott oder Chr. bezieht; denn das Wort an sich beschränkt sich auf die nachgewiesene Bedeutung. Der Glaubende tritt mit der Anerkennung sofort in ein persönliches Verhältniss zu dem, an den er glaubt. Dass sich so mit dem Glauben ein Anhangen und Sichhingeben verbindet, wird aus vielen Stellen klar. So verweist Cremer auf 9, 38, wo an das Bekenntniss „ich glaube“ die Anbetung Christi sich anschliesst; auf 10, 26 f., wo mit πιστ. ein Hören auf seine Stimme und ein Folgen verbunden wird; auf 16, 31 f., wo das Glauben an Jes. als unvereinbar mit dem Verlassen desselben hingestellt wird. Dazu kommt 6, 35. 65, wo mit πιστ. wechselt „kommen zu ihm“; 1, 12, wo gleichbedeutend ist πιστ. εἰς αὐτόν und λαμβάνειν αὐτόν. Deutlich tritt der Zusammenschluss des Gläubigen mit Chr. hervor aus der für unsere Untersuchung wichtigen Stelle I 5, 10 ff. Die Gedankenverbindung ist folgende: Der an Chr. Glaubende hat das Zeugniss Gottes in Betreff seines Sohnes in sich selbst (10); dieses Zeugniss besteht darin, dass Gott in seinem Sohne uns ewiges Leben gab (11); dann heisst es: ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν (12). Der Glaubende also hat Christum. Und dieses „Haben“ ist „besitzen in lebendiger Gemeinschaft (Duesterdieck)“ [1]. — Die Anerkennung

[1]) Weiss findet hierin nur den „Erkenntnissbesitz“ ausgedrückt (Lehrbgr. 29.). Wenn er auf 11, 21

kann, wenn sie von der Hingabe an das Object der Anerkennung begleitet ist, nicht in einem kühlen Fürwahrhalten bestehen, in welchem Weiss den Glauben belässt [1]). Die Jünger glauben, die Juden glauben nicht an Chr., und doch tritt Jes. ihnen ebenso gegenüber wie den Jüngern. Aber diese haben einen anderen Eindruck von ihm und einen anderen Einblick in ihn hinein: sie haben ein Organ für den Glauben, das sie befähigt in ihm den zu erkennen, der er ist. Denn nach 10, 26 hat das Glauben seinen Grund in der Zugehörigkeit zu der Heerde Christi, und es ist eine Folge davon, dass die *πρόβατα* auf die Stimme des Hirten hören und ihm folgen (27). Nach 18, 37 ist nun das Hören auf seine Stimme bedingt durch das *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας*. So setzt der Glaube eine Empfänglichkeit voraus für den, an den geglaubt wird; wie ja auch Chr. nach 10, 16 andere Schafe hat, die nicht gehören zu dieser Hürde, die er sein nennt, obwohl sie von ihm noch nichts wissen, und die erst in Zukunft auf seine Stimme hören werden, wenn er zu ihnen kommt. Der Glaube als Bejahung dessen, was Chr. ist, beruht also auf einer tiefinneren, prästabilirten Harmonie des Glaubenden und Geglaubten; sie bewirkt die Anziehung des Glaubenden von dem Geglaubten. Wie so die gläubige Anerkennung nicht besteht ohne ein objectiv vorhandenes Gemeinschaftsverhältniss, aus dem sie hervorgeht, so ist mit ihr nothwendig die Gemeinschaft des Menschen mit Chr. gegeben. Der Glaube als Anerkennung Christi constatirt die ihm zu Grunde liegende unbewusste Gemeinschaft mit Chr. und erhebt sie zu einer bewussten.

Den tiefsten Einblick in das Wesen dieses die Gemeinschaft mit Chr. einschliessenden Glaubens an ihn und den Beweis, dass die Aneignung des Lebens durch die Gemeinschaft mit Chr. sich vollzieht, empfangen wir aus der Kapernaitischen Rede Jesu, die wir oben untersucht haben. Im Eingang und Schluss des ersten Ganges finden wir wie üblich den Besitz des Lebens abhängig gemacht von dem Glauben an Chr. Im zweiten Gange schliesst Jes. zunächst seine Polemik gegen die ungläubigen Juden mit dem Satz: „Der an mich Glaubende hat ewiges Leben." Dann auf den eigentlichen Gegenstand der Rede zurückkommend knüpft er das Nichtsterben und Leben an die Bedingung des Essens von dem Brote des Lebens: *φαγεῖν ἐκ τοῦ ἄρτου* (6, 50 f.), *τρώγειν με* (57), *τρώγειν τοῦτον τὸν ἄρτον* (58). Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der Herr hier nachholt, was er oben unterlassen, nämlich die völlige Durchführung des Bildes, dass er hier bildlich wendet, was er bildlos als Glauben an Chr. bezeichnet hat (40. 47). Dass unter dem Essen des Brotes und Trinken des Blutes *πιστ. εἰς αὐτόν* verstanden werden muss, ist seit den Zeiten der Reformation bis zur Gegenwart anerkannt. Daraus erhellt, „dass das Verhalten des glaubenden Subjects zu ihm nur derselbe Process sein kann, durch welchen bei dem leiblichen Genuss der Geniessende die nährende Substanz sich einverleibt (Baur)". Glauben ist ein Insichaufnehmen, ist Aneignung Christi. — Wie dieses Geniessen Christi möglich wird, sagt 51 c bis 54. Es geschieht durch das Geniessen seiner durch den Tod dargereichten *σάρξ*. Und dies ist nichts Anderes als die Annahme des von Jesu dargebotenen, Jedem, welcher es haben will, geschenkten, irdischen Lebens Jesu. Der Glaubende fühlt in diesem Leben den Pulsschlag der *ζωή* und wird von ihm ange-

---

(*ἔχειν τὰς ἐντολάς*) und 16, 15 (*ὅσα ἔχει ὁ πατήρ*) sich stützt, so können die Stellen darum nicht angezogen werden, weil in ihnen nicht von dem Besitz eines persönlichen Wesens die Rede ist.

[1]) Nach Weiss ist *πιστ.* bei Joh. „Die zuversichtliche Ueberzeugung oder auf Christum bezogen die Ueberzeugung davon, dass er ist, wofür er sich ausgiebt, oder was sein Name besagt (Lehrbgr. 24)." Der Glaube ist ihm nur die Unterlage für die Annahme der Offenbarung Christi. Für diese letztere ist es nöthig, dass Chr. Autorität ist, und als diese Autorität erkennt der Glaube ihn an.

zogen zu dem, der dies Leben gelebt. So gestaltet sich das *τρώγειν τὴν σάρκα καὶ πίνειν τὸ αἷμα* zu einem *τρώγειν με*. An *σὰρξ καὶ αἷμα* des *καταβάς* haftet die Person des *ἀναβάς*. Der Glaubende tritt in die Gemeinschaft mit dem *ζῶν* selbst, und diese Gemeinschaft verleiht ihm die *ζωὴ αἰώνιος* (56 f.).

§ 4.

Der Besitz des Lebens.

Die dem Joh. geläufige Formel den Besitz des Lebens auszudrücken ist *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον*. Er gebraucht stets das Präsens (3, 15 f. 36. 5, 24. 41. 6, 40. 47. 53 f. 10, 10. 20, 31. I 3, 14. 5, 12 f.). Es ist somit ein gegenwärtiger Besitz gemeint. Diese sprachliche Beobachtung rechtfertigt sich durch exegetische Untersuchung. — Zu einer solchen bietet sich uns die Stelle 5, 24. Dreierlei wird hier dem, der Christi Wort hört und dem glaubt, der ihn sandte, zugesagt: 1) *ἔχει ζωὴν αἰώνιον*, 2) *καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται*, 3) *ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν*. Das Verhältniss der Sätze ist dieses: Die zweite Aussage ist eine Folgerung aus der ersten, und die der zweiten gegenübergestellte und sie begründende dritte nimmt mit Rücksicht auf die zweite die erste in anderer Form wieder auf. Wie der dritte Gedanke an 3, 18 erinnert („der an ihn Glaubende wird nicht gerichtet"), so der zweite an den dort folgenden Satz: *ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται*. Hier wie dort liegt eine Anticipation vor. Die am jüngsten Tage zu treffende gerichtliche Entscheidung ist bereits für den Ungläubigen getroffen. So ist auch für den Gläubigen bereits eingetreten, was erst durch das Gericht am jüngsten Tage zu entscheiden war. Denn das Gericht erst müsste die *ζωή* zuerkennen. Diesem Gericht aber ist der Gläubige enthoben, da bereits der Eingang in das Leben erfolgt ist. Damit ist unzweifelhaft der gegenwärtige Lebensbesitz des Gläubigen gelehrt. Hat ein Uebergang stattgefunden aus dem Tode zum Leben, so war der Gläubige vorher in einem Zustand des Todes, wie Jeder in demselben ist, welcher nicht glaubt. Eben darauf führt die parallele Stelle I 3, 14. Hier steht gegenüber dem *μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν* ein *μένειν ἐν τῷ θανάτῳ*. So entspricht dem gegenwärtigen Lebensbesitz ein gegenwärtiger Todeszustand.

Dem Johann. Gedanken, dass das ewige Leben dem Gläubigen schon im Diesseits gehöre, scheinen vier Stellen entgegenzustehen, in denen dasselbe als ein zukünftiges Ziel betrachtet wird. Es sind dies 4, 14, wo von dem Quellwasser die Rede ist, das Jes. darreicht, und welches in dem Menschen wird *πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον*; 4, 36: *ὁ θερίζων συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον*; 6, 27: *ἐργάζεσθε βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον*; 12, 25: *ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν*. Die *ζωὴ αἰώνιος* erscheint hier als ein Becken, in welches die Quelle hineinsprudelt, als eine Scheuer, in welche die Ernte eingebracht wird, als ein Termin, bis zu welchem die Speise währt, und die Seele erhalten wird. Ueberall ist das ewige Leben als ein bevorstehendes Ziel gefasst; und dass dasselbe ein jenseitiges ist, zeigt wenigstens für 12, 25 unbestreitbar die gegensätzliche Bestimmung „in dieser Welt." Die Auskunft, welche Weiss (Lehrbgr. 3. 61) giebt, dass diese Worte unmittelbare Reminiscenzen seien an Worte Christi, kann nicht befriedigen. Sie vernichtet die Einheit des Systems. Jene Aussprüche müssen im Zusammenhange mit Johan. Gedanken erklärt werden.

Der gegenwärtige Lebensbesitz der Gläubigen wird mit dem zukünftigen Leben in Verbindung

gesetzt in der Stelle 3, 36: „Der an den Sohn Glaubende hat ewiges Leben; der aber, welcher nicht an den Sohn glaubt, wird nicht Leben sehen.“ Es kann nicht gleichgiltig sein, dass dem präsentischen Ausdruck (ἔχει) ein futurischer (ὄψεται) gegenübersteht. Der, den man für letzteren erwartet: οὐκ ἔχει ζωήν — und so lautet auch eine Correctur in א —, bildet die Voraussetzung desselben. Ebenso muss das ἔχει ζωήν zur Folge haben ein ὄψεται ζωήν. Das Leben, welches der Gläubige gegenwärtig besitzt, wird er dereinst schauen. Warum ist hier nicht entsprechend dem ersten Satze „er hat nicht Leben“ gesagt, warum auf die Zukunft hingewiesen? Die Antwort wird sich ergeben aus der Frage, warum der Ausdruck ὄψεται gewählt ist. Unstreitig deswegen, weil für den Ungläubigen in der Ewigkeit der wahrnehmbare, unbestreitbare Beweis geliefert wird, dass er nicht Theil hat an der ζωή. So steht auch dem Gläubigen die Wahrnehmung des Lebens bevor als der factische Beweis, dass ihm das Leben gehöre. Sein Leben ist schaubar im Jenseits, verborgen im Diesseits: es fehlt dem gegenwärtigen Lebensbesitz die Wahrnehmbarkeit. — So ist auch Joh. an anderen Orten bestrebt den Gläubigen zum Bewusstsein zu bringen, dass sie das Leben besitzen. Er giebt I 3, 14 ein Merkmal an, aus welchem sie w i s s e n können, dass sie zum Leben übergegangen sind. Ja er sagt, er habe den Brief geschrieben, damit die Gläubigen w ü s s t e n, dass sie ewiges Leben hätten (I 5, 13). Eine unbestreitbare, weil offenkundige Thatsache wird der Besitz des ewigen Lebens im Jenseits sein [1]).

Genauere Auskunft ertheilt I 3, 2: Es steht fest, dass wir jetzt Gottes Kinder sind — ein Ausdruck, der sich deckt mit ἔχειν ζωήν; denn die Gotteskindschaft ist wie das Leben (p. 9) mit der Wiedergeburt gegeben. In Zukunft aber werden wir Gott ähnlich sein, weil wir ihn sehen werden, wie er ist. Es muss ein Zusammenhang bestehen zwischen dem jetzigen (Gottes Kinder) und dem zukünftigen (Gott ähnlich) Sein. Dieser kann nur darin bestehen, dass, was wir jetzt sind, in Zukunft auch in unserer Existenzweise sich darstellen wird; erst dann sind wir in vollem Sinne Gottes Kinder. Dieses Gottähnlichsein ist noch nicht in die Erscheinung getreten (οὔπω ἐφανερώθη). Wir besitzen das ewige Leben, aber unsere jetzige Existenzweise wird diesem Lebensbesitze nicht gerecht; derselbe wird erst dann vollständig sein, wenn wir Gott ähnlich sind. Es ist klar, dass dieses Aehnlichwerden mit der Auferstehung geschieht, dass durch sie also das Leben seine vollkommene Gestalt gewinnt. Sie wird denn auch in Beziehung gesetzt zu dem gegenwärtigen Lebensbesitz.

Hierhin gehört zunächst 5, 24 f. Der letzte Vers enthält das vielumstrittene Wort: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, dass die Stunde kommt, und schon jetzt ist sie, da die Todten hören werden die Stimme des Sohnes Gottes, und die, welche sie gehört haben, werden leben,“ — vielumstritten, indem die hier gelehrte Todtenerweckung entweder in geistigem oder physischem Sinne aufgefasst worden ist. Dass v. 28 f. von der leiblichen Auferstehung der Todten die Rede ist, wird nicht mehr bestritten. Da nun v. 25 dieser Stelle durchaus conform gebildet ist mit fast wörtlicher Uebereinstimmung, ist es mindestens wahrscheinlich, dass auch hier von der leiblichen Auferstehung gehandelt wird, zumal in beiden Stellen der Context auf das Endgericht hinweist. Da der Hauptgedanke von v. 24 ist: Der Glaubende hat ewiges Leben, so würden, wenn v. 25 von der leiblichen Auferstehung gesagt ist, mehrere

---

[1]) Aehnlich H u t h e r: „Dem christl. Gemüthe ist die Gewissheit des mitgetheilten Lebens um so nothwendiger, als sich ihm in den Anfechtungen des Lebens dieselbe bisweilen verbirgt. Das Leben ist da, aber zu Zeiten wie ein verborgener Schatz.“

analoge Gedankenverbindungen vorliegen, die wie summarische Recapitulationen dieser Stelle erscheinen. So 6, 40: *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ;* desgleichen 6, 54, cf. 39. 44. Mag nun auch *φωνῆς ἀκούειν* bei Joh. in bildlicher Rede für *λόγον ἀκούειν* gesagt werden können, so braucht doch Joh. nie *νεκρός* zur Bezeichnung eines geistig Todten [1]. — Wir werden also annehmen dürfen, dass die Stunde, welche der Herr in Aussicht stellt, zusammenfällt mit der *ἐσχάτῃ ἡμέρα,* dass die *νεκροί* identisch sind mit denen, die „in den Gräbern sind", dass die Stimme des Sohnes Gottes der Weckruf sei zu leiblicher Auferstehung. Nur insofern muss ein Unterschied sein zwischen v. 25 und 28, als hier von der allgemeinen Todtenauferstehung, dort nur von der freilich mit jener zusammenfallenden der Gläubigen gehandelt wird. Denn zu dieser Einschränkung nöthigt der Zusammenhang, indem die hier gelehrte Auferstehung in dem gegenwärtigen Lebensbesitz ihren „Grund und Ursprung" hat (Baur), sowie das *ζήσουσιν,* welches sich nur auf die Gläubigen beziehen kann (cf. 29). — Das unserer Stelle vorangehende Wort besagt, wie wir sahen, dass der Gläubige gegenwärtig ewiges Leben hat. In welchem Verhältniss nun stehen beide Verse? Beide beginnen mit der dem Johannes eigenthümlichen Eingangsformel *ἀμὴν ἀμὴν, λέγω ὑμῖν.* Diese steht oft ohne Anlehnung an einen vorangehenden Gedanken an der Spitze einer Erörterung, um den Ausspruch, den sie einleitet, als einen durchaus gewissen hinzustellen (z. B. 3, 3). So steht sie v. 24. Wenn es aber nöthig war, durch sie die Gewissheit des Ausspruchs in v. 25 hervorzuheben, so muss, wenn anders ein Zusammenhang mit v. 25 besteht, das vorangehende Wort diese Versicherung nöthig gemacht haben. Danach wäre das Verhältniss der beiden Verse derart, dass die zweite Versicherung die erste stützt. So gewiss also die todten Gläubigen durch den Sohn Gottes am jüngsten Tage zum Leben gelangen, so gewiss haben die an ihn Glaubenden das ewige Leben. Die Auferstehung ist also der Erweis, die Offenbarung des Lebensbesitzes der Gläubigen. Es fehlt etwas an ihrem gegenwärtigen Leben, das erst die Auferstehung ergänzt, indem sie eine durch die *ζωή* postulirte Existenzweise schafft. Auf diese Weise entfaltet sich erst durch die Auferstehung die *ζωή* in ihrer vollkommenen Gestalt. — In demselben Verhältniss steht in den oben angeführten Stellen 6, 40. 54 das *ἀναστήσω* mit dem *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον.*

---

[1]) Man glaubt diese Erklärung der vorliegenden Stelle abweisen zu müssen (Lücke, Meyer, Godet): 1) Wegen des Zusatzes zu „es kommt die Stunde": *καὶ νῦν ἐστίν.* Dass diese Worte im cod. Sin. fehlen, darauf legt auch Tischendorf kein Gewicht, obwohl es doch möglich wäre, dass diese dem Joh. geläufige Formel (4, 23. 16, 32) aus 4, 23 hierher geflossen ist. Aber mögen die Worte echt sein, so sind sie doch nur ein Zusatz, und unbestreitbar wird „die Sache selbst hier ebenso wie 4, 23 rein in die Zukunft gesetzt", was doch nicht „auf die geistige Auferweckung passt, die schon vollkommen im Gange war, als Chr. diese Worte sprach (Hengstenberg)". Wenn also die Auferstehung, die der Zusatz meint, nur eine der eigentlichen Auferstehung vorgängige ist, so kann sie nur exceptionell sein. Es geht freilich nicht an diese von den einzelnen Todtenerweckungen Jesu (Joh. 11, Marc. 5, Luc. 7) zu verstehen (Hengstenberg), da die Todten „nicht zum Leben im Sinne des Contextes erweckt werden, sondern zum irdischen, wieder dem Tode verfallenden Leben (Meyer)." Aber nichts hindert hierbei an die *πρώτη ἀνάστασις* im Sinne der Apokalypse (20, 4 ff.) zu denken. Vielleicht lässt sich die Notiz Mat. 27, 52 f. (Olshausen) hiermit in Zusammenhang bringen. Auch Rothe (Dogmatik, Heidelberg, 1870, II 2 p. 73) denkt an eine Todtenerweckung, die in Folge des descensus ad inferos stattgefunden. — Man verweist 2) auf den Articel in *οἱ ἀκούσαντες,* wodurch dieses in anderem Sinne als das vorangehende *ἀκούσονται,* nämlich im Sinne von „Gehörgebend" zu nehmen sei, und wodurch ein Unterschied gesetzt werde zwischen dem Hören Aller und dem Gehörgeben Einiger. Sehen wir auch hier davon ab, dass in ℵ der Articel fehlt. Aber es ist „misslich auf den vieldeutigen Articel Behauptungen von so durchgreifender Bedeutung zu gründen (Hengstenberg)." Ferner aber ist, wenn anders ein Zusammenhang mit v. 24 existirt, wie dort so hier nur von Gläubigen die Rede.

Der Gläubige — das wäre das Ergebniss dieser Untersuchung — besitzt die *ζωή* schon im Diesseits. Aber er tritt den vollkommenen Lebensbesitz erst mit der Auferstehung an, sofern diese die der *ζωή* adäquate Existenzweise verleiht und damit die Offenbarung der *ζωή*.

Einen Ausdruck haben wir schiesslich zu bemerken, in welchem das Leben angeschaut wird in seiner Continuität und ohne Rücksicht auf einen diesseitigen und jenseitigen Lebensbesitz. Es ist der Ausdruck *ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα* (6, 51. 58) und *ζῆν* (6, 57. 14, 19. I 4, 9). Der weite Ausblick und die Endlosigkeit des ewigen Lebens fordert das bei *ζῆν* durchgängig sich findende Futurum.

§ 5.

Der Begriff des Lebens.

Zur Aufstellung des Begriffs ist erforderlich die einzelnen Momente im Wesen der *ζωή* zu eruiren und diese dann auf einen einheitlichen Grundbegriff zu bringen.

I. Wir haben zunächst eine Consequenz des vorangehenden § zu ziehen. Wenn die *ζωή*, um zu voller Darstellung zu kommen, eine Existenzweise fordert und die ihr adäquate Existenzweise durch die Auferstehung erlangt, welche die Leiblichkeit erneut, so gehört zur *ζωή* eine Leiblichkeit. Diese These bewährt sich durch anderweitige Beobachtungen.

Das Leben ist ein ewiges [1]). *Αἰώνιος* ist, wie der Ausdruck *εἰς τὸν αἰῶνα* bezeugt, zunächst ein Zeitbegriff, sofern sein genus proximum die Dauer ist. Paulus stellt gegenüber *πρόσκαιρος* und *αἰώνιος* (II Cor. 4, 18), die begrenzte Dauer und die unbegrenzte Dauer. Diesen Begriff der Ewigkeit als der unbegrenzten Dauer nehmen wir in Anspruch, um den Zusammenhang zwischen 5, 24 und 25 genauer zu erkennen. Die Behauptung in v. 24, dass der Gläubige schon gegenwärtig e w i g e s Leben besitze, muss befremden. Denn die Thatsache steht dem entgegen, dass — denn wie sollte sonst die Erwähnung der *νεκροί* sich erklären? — auch der Gläubige dem Tode verfällt. Wie kann mit dieser Thatsache die ewige Dauer des Lebens bestehen! Dem Zweifel an der Wahrheit jenes Ausspruchs begegnet nun höchst passend die Versicherung des folgenden Verses, dass die todten Gläubigen durch Jesum zum Leben kommen werden. — Anders wird auch der Zusammenhang zwischen *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον* und *ἀναστήσω* (6, 40. 54) nicht gefasst werden dürfen. Es steht geflissentlich beide Male *αἰώνιον*, und der Zusatz blickt zurück auf dieses Beiwort. Es ist die Auferstehung „die sichere Bürgschaft für die ewige Dauer der christlichen *ζωή* (Lücke)". Wenn nun die ewige Dauer der *ζωή* durch die todesfähige Leiblichkeit in Frage gestellt wird, so muss die *ζωή* auch ein leibliches Leben einschliessen. — Die Zugehörigkeit des leiblichen Lebens zur *ζωή* erweist sich weiter dadurch, dass das durch die Auferstehung gesetzte Leben selbst *ζωή* und *ζῆν* genannt wird. So war schon in der oben besprochenen Stelle die Auferstehung mit dem Worte *ζήσουσιν* bezeichnet. Zu Martha von Bethanien, die um den gestorbenen Bruder

---

[1]) Die vollen Ausdrucksweisen sind *ζωὴ αἰώνιος, ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα.* Bisweilen fehlen die näheren Bestimmungen. Nichts desto weniger sind sie überall, wo sie fehlen, hiuzuzudenken. Denn die Formeln *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον* (3, 15 f. 36. 5, 24. 39. 6, 40. 47. 54. I 3, 15) und *ἔχειν ζωήν* (6, 53. 10, 10. 21, 31. I 5, 12); *διδόναι ζ. αἰώνιον* (10, 27. 17, 2. I 5, 11) und *διδόναι ζωήν* (6, 33); *ζῆν εἰς αἰῶνα* (6, 51. 58) und *ζῆν* (5, 25. 6, 57. 11, 25. 14, 19. I 4, 9) werden in gleichem Zusammenhange und Sinn gebraucht. Es wechseln *ἔχει ζ. αἰώνιον* mit *ὄψεται ζωήν* (3, 36), *ἔχειν ζ. αἰώνιον* mit *μεταβεβηκέναι εἰς τ. ζωήν* (5, 24); dem *διδόναι ζ. αἰώνιον* entspricht *ἔχειν ζωήν* (I 6, 11 f.), etc.

trauert, spricht Jes.: „Ich bin die Auferstehung und das Leben (11, 25).“ Die mit der Auferstehung verbundene, durch sie gepflanzte ζωή kann nur leiblicher Art sein. In den folgenden Worten: „der an mich Glaubende wird leben, auch wenn er gestorben sein wird“ ist ζήσεται mit Rücksicht auf den vorangegangenen Tod gesagt; denn ἀποθάνῃ vertritt das Futurum exactum. Mithin muss unter ζήσεται leibliches Leben verstanden werden. Dass aber in demselben von der ζωὴ αἰώνιος die Rede ist, beweist der Umstand, dass es von dem Glauben an Chr. abhängig gemacht wird, sowie der parallele Ausdruck in v. 26: *οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τ. αἰῶνα,* mit welchem das Widerspiel der ζωή, der ewige Tod, gemeint ist (cf. 6, 50 f.)[1]. Ebenso wird in der Verbindung ἀνάστασις ζωῆς (5, 29) das Leben, zu dem die Auferstehung führt, als ζωή namhaft gemacht. Wenn nun aber hier die Auferstehung ausgedehnt wird auf die, welche der Verdammniss verfallen, und ausdrücklich die Auferstehung der Gerechten als Auferstehung des Lebens bezeichnet wird, so scheinen Auferstehung und Leben auseinanderzufallen, so ist die erstere Voraussetzung der zweiten, und die durch die Auferstehung nothwendig erfolgende Belebung scheint nur Substrat der ζωή zu sein. Aber dies lässt sich zurückweisen. Wie der Ausdruck „Auferstehung des Gerichts“ besagt, dass die, denen sie zu Theil wird, durch die Auferstehung befähigt werden in das Gericht zu kommen — denn der Genetivus ist qualitativer Art —, so besagt der Ausdruck „Auferstehung des Lebens“, dass die Anderen befähigt werden zum Leben, d. h. zum ewigen Leben. Zu dem Begriff der Auferstehung gehört die Belebung, aber nicht ewigdauernde Belebung. Zu einer solchen gereicht sie den Einen, während sie für Andere nicht über das Gericht hinausreicht. Darum ist ζωῆς hinzugefügt, damit die Auferstehung der Gläubigen als die, welche wirkliches, also ewiges Leben verleiht, von der der Anderen gesondert werde. Wenn ferner Jesus 11, 25 Auferstehung und Leben trennt, so wird doch beides in dem folgenden ζήσεται zusammengeschlossen, wodurch die Einheit beider erwiesen ist. — Dass das durch die Auferstehung bewirkte leibliche Leben zum Begriff der ζωή gehört, beweisen schliesslich noch folgende Stellen: 6, 39 steht gegenüber ἀναστήσω und (ἵνα) μὴ ἀπολέσω ἐξ *αὐτοῦ,* ein Ausdruck, welcher bedeutet „dem ewigen Tode verfallen lassen“ (cf. 17, 12), und dem 3, 16 gegenübergestellt wird *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον.* In der Stelle 6, 44 hat ἀναστήσω zur Voraussetzung die Gnadenwirksamkeit Gottes an dem Menschen und sein Kommen zu Chr., Bedingungen, die sonst den Besitz der ζωή zur Folge haben[2].

Aber in dem leiblichen Leben erschöpft sich die ζωὴ αἰώνιος nicht. Ein anderes Moment dieses Begriffes giebt uns die Stelle 17, 3 an die Hand: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκουσίν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας, Ἰησοῦν Χριστόν.* Jes. bittet den Vater ihn zu ver-

---

[1]) Wenn es von dem im irdischen Leben stehenden (ὁ ζῶν) Gläubigen heisst, dass er nicht sterben werde in Ewigkeit, so muss, nachdem der Tod desselben eben erwähnt ist, der Ausspruch befremden, falls man wie Godet das Sterben in v. 26 nicht anders fasst wie in v. 25. Aber der Gedanke in v. 26 ist nach Joh. Sprachgebrauch nur die negative Wendung des positiven Gedankens in v. 25: „der an mich Glaubende wird leben.“ Dann muss ἀποθάνῃ von dem in der Ewigkeit statthabenden Tode gemeint sein. — Uebrigens ist der Ausdruck μὴ ἀποθανεῖν εἰς τ. αἰῶνα zu verstehen wie der positive ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα, indem die Negation zum Verbum zu ziehen ist und mit diesem einen Begriff bildet, nicht aber, wie Käuffer (de ζωῆς αἰωνίου not., p. 114) erklärt: er wird nicht auf ewig sterben. —

[2]) Das physische Moment im Begriff des Lebens wird anerkannt von Lücke (zu 1, 4), Luthardt (zu 1, 4), Schmid (bibl. Theol. des N. T. 1853, II, p. 377), Duesterdieck (I, p. 52 ff.). Weiss schliesst es aus (Lehrbgr. 8). Er behauptet, dass „das Leben über den Gegensatz des leiblichen Lebens und Todes erhaben und selbst durch die Auferstehung nicht bedingt“ sei.

herrlichen, damit der Sohn die Verherrlichung des Vaters vollende (1, cf. 4). Es sei seine von Gott ihm gestellte Aufgabe, dem Menschen ewiges Leben zu geben (2). Hierzu giebt nun unsere Stelle eine Näherbestimmung (*δέ*), indem sie aussagt, inwiefern mit dem ewigen Leben eine Verherrlichung Gottes verbunden sei. Das von Joh. so häufig verwendete *ἵνα* hat stets telische Kraft, auch da, wo es sich auf ein vorangehendes Demonstrativum bezieht. Während in diesem Falle *ὅτι* einen vorhandenen Umstand notirt (quod), über welchen der Hauptsatz ein Urtheil ausspricht (z. B. 3, 19. I 4, 9 f. 13), giebt *ἵνα* eine Tendenz an (ut), und der Hauptsatz nennt den Begriff, aus dessen Wesen die Tendenz hervorgeht (z. B. 6, 29, 15, 12. I 5, 3. I 4, 17). So ist das ewige Leben derart, dass es die Erkenntniss Gottes und seines Gesandten erzielt. Das Wesen der *ζωὴ αἰώνιος* wird als bekannt vorausgesetzt und nur angegeben, wozu das Leben drängt und treibt, welches Streben hervorgeht aus diesem Lebensbesitz. Keine Begriffsbestimmung wird hier gegeben [1]). Es wird das klar aus der ganz gleichlautenden Stelle I 5, 3. Hier soll nicht gesagt sein, dass das Wesen der Liebe zu Gott in dem Halten der Gebote bestehe. Denn die Liebe zu Gott ist nur der Boden, auf welchem das Halten seiner Gebote erwächst. Der Apostel fordert Gehorsam auf dem Grunde der Liebe. Gehorsam und Liebe sind nicht identisch, sondern jener folgt aus dieser. So steht auch im unmittelbar vorangehenden Worte neben einander *ἀγαπᾶν τὸν θεὸν καὶ τὰς ἐντολὰς τηρεῖν*; es wird beides von einander gesondert, während v. 3 das Verhältniss angiebt. Wie so der Gehorsam gegen Gottes Gebot Aeusserung der Liebe ist, so ist auch die Erkenntniss Gottes und Christi die Aeusserung des ewigen Lebens. Mithin kann sie auch nicht Bedingung derselben sein [2]). Nie wird sie als Bedingung des Lebens genannt, sondern allein der Glaube an Christum. — Der Inhalt nun der Erkenntniss deckt sich mit dem des Glaubens (6, 69. 10, 38. 17, 8. I 4, 16) [3]); aber jene ist eine höhere Function und hat diesen zur Voraussetzung. Es ist eine Function der Intelligenz; Meyer nennt die Erkenntniss „Intelligenz des Glaubens". Weiss unterscheidet mit Recht dieses Erkennen als ein intuitives von dem logischen Erkennen und verweist dafür auf die häufige Verbindung von *γινώσκειν* mit einem Verbum des Sehens: *ὁρᾶν* (14, 7 I 3, 6), *θεωρεῖν* (14, 17), *θεᾶσθαι* (1, 14); wie auch Christi Erkennen als Schauen bezeichnet wird (3, 11. 32. 6, 46. 8, 38), und auch Christum erkennen ihn schauen (14, 9. 19 etc.) heisst. Es ist eine das ganze Geistesleben in Anspruch nehmende Intuition [4]), ein mystisches Sichhineinversenken in die Anschauung des göttlichen Wesens. — Aber, wie gesagt, das *γινώσκειν* ist nur Aeusserung einer ihr zu Grunde liegenden Qualität, durch welche der Mensch befähigt wird zu der Erkenntniss. Diese wird I 5, 20, einer Stelle, die mehrfache Anklänge an 17, 3 enthält, als *διάνοια* bezeichnet. Sie wird von dem Sohn Gottes mitgetheilt (*δέδωκεν*), und darin besteht die Gabe des ewigen Lebens (cf. 6, 27. 33 etc.). Anderweitig wird die *ἀλήθεια* als diese Gabe hingestellt. Sie besteht nicht in einer Summe einzelner Erkenntnisse, welche mitgetheilt werden,

---

[1]) Gegen Weiss, welcher in dieser Stelle den Gedanken ausgedrückt findet, „dass das ewige Leben in der Erkenntniss Gottes besteht (Lehrbgr. 11)."

[2]) Gegen Kaeuffer, Lücke, Meyer.

[3]) Die verschiedene Reihenfolge beider Worte, wenn sie neben einander stehen, ist ohne Bedeutung, weil an den betreffenden Stellen nur der Inhalt des Glaubens und der Erkenntniss (*ὅτι*, etc.) angegeben, nicht aber auf den Act selbst Rücksicht genommen wird.

[4]) „Es liegt in der Natur der Sache, dass, während durch jene Art der logischen Erkenntniss nur ein Begriff oder ein Gedanke in den Geist des Menschen eintritt, der zunächst nur von Bedeutung ist für sein Gedankenleben, bei dieser Intuition und Contemplation das Object als solches in das gesammte Geistesleben des Menschen aufgenommen wird als die bestimmende Macht (Weiss, Lehrbgr. 13)."

sondern ist „eine den Menschen bestimmende Macht“, aus welcher ein εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας entspringt (I 3, 19), und welche als „in den Menschen eingegangen“ erscheint (I 1, 8. I, 2, 4). Die Beziehung der ἀλήθεια zur ζωή erhellt aus 14, 6, wo Chr. sich ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή nennt, in derselben Weise wie 11, 25: ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή. Insofern er die Wahrheit ist, ist er das Leben, und insofern er die Wahrheit mittheilt, theilt er das Leben mit. Da die Mittheilung der ζωή durch die Mittheilung des πνεῦμα geschieht (p. 9), begreift es sich, dass letzteres bezeichnet wird als πνεῦμα τῆς ἀληθείας (14, 17. 15, 26. 16, 13. I 4, 6). Der Geist ist Geist der Wahrheit, sofern er in die Wahrheit führt (16, 13). So begreift sich auch das Wort: τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια (I 5, 6).

Aus der Erkenntniss Gottes folgt das Halten seiner Gebote. „Darin erkennen wir, sagt Joh. I 2, 3 f., dass wir ihn erkannt haben, wenn wir seine Gebote halten. Der, welcher sagt: ich habe ihn erkannt, und seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner“. Er ist ein Lügner, weil sein Ausspruch als unwahr durch seinen Wandel sich ergiebt. Hat er wahrhaft Gott erkannt, so muss er, was er in Gott erkannt hat, in seinem Leben auszuprägen und sich Gott zu assimiliren trachten. Die das ganze Geisteszleben ergreifende Intuition wirkt naturgemäss ein auf das sittliche Wollen und bestimmt es nach Maassgabe des Geschauten (Weiss, Lehrbegr. 13, f.). Jedem, welcher sündigt, muss die Erkenntniss Gottes abgesprochen werden. Gott ist δίκαιος, darum muss der, welcher ihn erkannt hat, die Gerechtigkeit thun (I 3, 6 f.). Joh. führt jenen Grundsatz besonders aus, wenn er von der Bruderliebe spricht. Wer Gott erkannt hat, muss erkannt haben, dass er Liebe an den Brüdern üben muss (I 4, 7 f.). Wenn die Erkenntniss Gottes eine Aeusserung des ewigen Lebens ist, so muss auch die sittliche Rechtbeschaffenheit und insonderheit die Liebe, welche in der Consequenz des Erkennens liegen, aus der ζωή folgen. Darum gelangen auch nur die, welche das Gute gethan haben, zur ἀνάστασις ζωῆς (5, 29.). „Wir wissen, heisst es I 3, 14, dass wir aus dem Tode in das Leben übergegangen sind, weil wir die Brüder lieben; der, welcher den Bruder nicht liebt, bleibt im Tode“. Danach ist die Bruderliebe das Merkmal für den Besitz des ewigen Lebens, die Aeusserung desselben. Wie das γινώσκειν, so muss auch das Rechthandeln Ausfluss sein einer ihm zu Grunde liegenden Qualität, die als ethische von der intellectuellen unterschieden [1]) eine Gabe Christi ist, und in der die mitgetheilte ζωή nach ihrer ethischen Seite besteht.

Zur Bestätigung der vorstehenden Erörterung gereicht der Umstand, dass die Momente, die wir als zum Begriff des Lebens gehörig aufgefunden haben, auch zum Begriff der Wiedergeburt gehören. Jes. sagt, dass das πόθεν und ποῦ der Wiedergeburt sich dem menschlichen Wissen entzieht, dass aber die φωνή, die Aeusserung derselben, wahrnehmbar sei (3, 8). Als solche Merkmale der Wiedergeburt aber werden dieselben angegeben, die wir oben als Merkmale des Lebens erkannten. So heisst es I 4, 7: „Jeder, welcher liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott.“ Die γνῶσις sowohl wie die ἀγάπη sind dem Wiedergeborenen eigen. Als Aeusserung der Wiedergeburt wird genannt das ποιεῖν

---

[1]) Weiss sieht in der sittl. Rechtbeschaffenheit, welche mit der Gotteserkenntniss gegeben ist, kein besonderes Moment der ζωή (Lehrbgr. 14 f.). Das sittliche Handeln entnimmt zwar nach Joh. seine Principien und den Antrieb aus der Erkenntniss, und ohne diese ist es nicht möglich; aber diese Abhängigkeit verwischt nicht die Grenzen des intellectuellen und sittlichen Gebietes. Das religiöse Erkennen ist nicht zugleich sittliches Wollen, wenn dieses durch jenes beeinflusst ist. Mag auch der Wille mitwirken bei dem Erkennen, so ist doch die Richtung desselben eine andere, wenn es sich um die Hingabe an das Object des Erkennens handelt, als wenn es gilt die durch die Erkenntniss gewonnenen Maximen im Wandel zu bethätigen.

δικαιοσύνην (I 2, 29. 3, 10), das *μὴ ἁμαρτάνειν* (I 3, 6. 9. 5, 18), das *ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν* (I 3, 10). Wenn 3, 6 die sarkische Geburt, welche *σάρξ* hervorbringt, in Parallele gestellt wird zu der pneumatischen Geburt, die das *πνεῦμα* hervorbringt, so haben wir ein Recht anzunehmen, dass, wie jene sarkische, so diese eine pneumatische Leiblichkeit setzt.

So entfaltet sich die *ζωή* nach drei Seiten hin. Auf die Existenz bezogen ist sie leibliches Leben und gewährt die unbegrenzte Fortdauer leiblichen Daseins; auf die Erkenntniss bezogen ist sie intellectuelles Leben und verleiht das Vermögen Gott und Chr. zu erkennen; auf die sittliche Beschaffenheit bezogen ist sie ethisches Leben und befähigt zum Rechthandeln [1]). — Indem diese drei Momente den Begriff des Lebens constituiren, rechtfertigt sich die Bezeichnung „Leben." Denn es umfasst das ganze Sein nach seiner leiblichen, intellectuellen und moralischen Natur [2]). So tritt das ewige Leben dem zeitlichen Leben zur Seite, welches auch *ζωή* und *ζῆν* genannt wird. Welches ist nun die differentia specifica?

II. Wenn nach 5, 24. I 3, 14 das irdische Leben mit dem ewigen Tode zusammenbesteht, so ist auch das Verhältniss der gegenwärtig dem Gläubigen eignenden *ζωή* zu seinem gegenwärtigen irdischen Leben derart, dass beide neben einander bestehen, ohne in einander aufzugehen. Nun hat die *ζωή* das Beiwort *αἰώνιος*. Die Ewigkeit bezeichnet zwar zunächst nur die unbegrenzte Dauer. Aber dem, von dem sie prädicirt wird, kommt durch dieses Prädicat eine besondere Beschaffenheit zu, die der jenseitigen Welt. Das irdische Leben ist berechnet für die Zeitlichkeit, das ewige Leben für die Ewigkeit. Dieselbe Harmonie, die zwischen der Zeitlichkeit und dem zeitlichen Leben obwaltet, muss auch zwischen der Ewigkeit und dem ewigen Leben bestehen. Die *ζωὴ αἰώνιος* ist also überweltliches, himmlisches Leben. Darum kann die *ζωή* mit dem zeitlichen Leben nicht zusammenfallen und muss es überragen.

Dasselbe Resultat geben die früheren Untersuchungen. Wir sahen in § 1, dass es qualitativ dasselbe Leben ist, welches Gott, der Logos, die Menschen besitzen, mögen auch rücksichtlich des Ursprungs und des Grades Unterschiede vorhanden sein. Dann kommt dem Leben die Qualität göttlichen Lebens zu. Fanden wir nach § 2 als Vorbedingung der Lebensmittheilung die Tilgung der Sünde und des göttlichen Zorns angegeben, so war sie nöthig, weil Gott und Menschheit geeint werden müssen, damit die göttliche Gabe aus dem geöffneten Himmel sich herniederlassen kann auf die Erde. Die Mittheilung des Lebens erfolgt in der Weise, dass Christi *πνεῦμα*, das göttliche Princip in ihm, auf den Menschen übergeht. Nach § 3 versetzt die Gemeinschaft mit dem himmlischen Chr. in diesen Besitz. Wir erkannten in § 4, dass das ewige Leben dem Gläubigen zwar eignet im zeitlichen Leben, seine volle Offenbarung aber und seine adäquate Gestalt im Jenseits findet, wo es heimisch ist.

So streben die verschiedenen Betrachtungsweisen der *ζωή* auf den Begriff der Ueberweltlichkeit

---

[1]) Neben dem physischen wird auch das ethische Moment behauptet von Lücke, Luthardt, während Meyer nur das letztere anzunehmen scheint (cf. zu 3, 15. 5, 24. 17, 3). Huther versteht unter *ζωή* nicht bloss die „Gotteserkenntniss, sondern das selige Leben in der Wahrheit und Gerechtigkeit (zu I 3, 14)." Sowohl physisches wie „geistiges" Leben finden in der *ζωή* Schmid, Duesterdieck. Weiss beschränkt das Leben auf die Gotteserkenntniss (Lehrbgr. 11, etc. bibl. Theol. § 146). Gegen ihn Huther, die Bedeutung der Begriffe *ζωή* und *πιστεύειν* in den Joh. Schriften (Jahrb. f. d. Theol. 1872, 1).

[2]) „Leben ist Bewegung und Werden, nie rastende Regsamkeit. Es rotirt in drei Momenten. Immer aber ist's die geheimnissvolle Tiefe, aus welcher die Vielheit sich erschliesst, um in Einheit sich zusammenzuschliessen. Die drei Momente dieses Lebensprocesses sind physisches, intellectuelles, ethisches Verhalten des Lebendigen in der Nothwendigkeit successiver Entfaltung." Rocholl, Realpräsenz, p. 8 f.

und Göttlichkeit hin. Ueberblicken wir unter diesem Gesichtspunkt die in der vorstehenden Erörterung aufgefundenen drei Momente des Lebens. Die leibliche Existenz, welche die ζωή einschliesst, ist nothwendig eine himmlische. Sie befähigt den Menschen zur Gottähnlichkeit (I 3, 2). Der intuitive Charakter der Johann. γνῶσις beweist ihre Ueberweltlichkeit. Das Schauen gehört dem jenseitigen Leben zu (17, 24. I 3, 2). Als intuitiva bezeichnen die alten lutherischen Dogmatiker die Erkenntniss Gottes im Gegensatz zu der discursiven Erkenntniss des menschlichen Geistes. Aus der Ueberweltlichkeit des Lebens nur erklärt sich das überraschende Wort, dass der Gläubige schlechterdings nicht sündigen könne (I 3, 6. 9), wie auch in Chr. keine Sünde sei (5).

So hat sich uns für die ζωὴ αἰώνιος der Grundbegriff der Ueberweltlichkeit bewährt. Wir freuen uns in der Aufstellung dieses Grundbegriffs die Uebereinstimmung mit Herrn Prof. Haupt constatiren zu dürfen: „Vor Allem muss erkannt werden, dass ewiges Leben dem Joh. nicht bloss eine Bezeichnung der ununterbrochenen Dauer des Lebens ist, nicht bloss die Form des Lebens bestimmt, sondern den Gehalt dieses Lebens zugleich aufweist: ζωὴ αἰώνιος ist mit anderem Wort Bezeichnung des göttlichen Lebens, des Lebens, wie es in Gott ist und von Gott mitgetheilt wird. — Es ist unter ζωὴ αἰώνιος ein Leben gemeint, das wirklich und wahrhaft Leben ist, Leben im vollen Sinne, Leben und nichts als Leben, mit einem Wort: göttliches Leben (l. c. p. 12 f.)“ [1]).

Dieses göttliche, reale Leben, heimisch in der Welt der Realität, senkt sich hinein in das Leben des Diesseits. Die δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος (Hebr. 6, 5) ragen in der ζωή hinein in den αἰὼν οὗτος. Die jenseitige und diesseitige Welt treten miteinander in der ζωή in Verbindung. Hier erhebt sich uns die Frage: gilt diese Diesseitigkeit des Lebens für alle drei Gebiete, die es seinem Begriffe nach umfasst? Sollen wir annehmen, dass jene himmlische, für die Ewigkeit berechnete Leiblichkeit dem Gläubigen eigne zugleich mit seiner sarkischen Leiblichkeit? Die Theorie von dem Erwachsen des Auf-

---

[1]) Wir verzeichnen noch folgende Auffassungen unseres Begriffs. Luthardt nennt als Einheit der im Begriff des Lebens liegenden Momente „das in sich gesättigte, inhaltreiche, also wahre Sein (l. c. I p. 296).“ Huther dagegen hebt die Seligkeit hervor: die ζωή sei „das selige Leben in Wahrheit und Gerechtigkeit“, während θάνατος „das unselige Leben in der Lüge und Sünde“ sei; der Mensch trete durch die Erlösung Christi aus dem unseligen Zustande in den anderen, „dessen Wesen die Seligkeit in der Wahrheit und Gerechtigkeit“ sei (l. c. p. 174). Die Vollkommenheit und Seligkeit verbindet Frommann, wenn er sagt, dass die ζωή die Wahrheit, Vollkommenheit oder Lebendigkeit und Seligkeit des Seins bezeichne (l. c. p. 88 f.), Schmid, welcher in der ζωή das wahre Leben, die wahre Lebenskraft erkennt und hinzufügt, dass die ζωή auch Seligkeit sei, sofern im Menschen das wahre Leben in sich befriedigende Einheit sei (l. c. II p. 377), Godet, welcher das Leben bezeichnet als „das von Seligkeit und Kraft gesättigte menschliche Dasein (l. c. zu 20, 31).“ Hierzu wird die Dauer gefügt von Köstlin: „Der Ausdruck ζωή bedeutet dasjenige Leben, welches wirklich ein Leben ist, ein schlechthin kräftiges und ein durch keine Hemmung seines Verlaufs, durch keine Unlust getrübtes, also seliges Leben, das über alle creatürliche Vergänglichkeit und Schwäche erhaben ist (l. c. p. 235)“, so dass ihm also das Leben „Kräftigkeit, Seligkeit und Endlosigkeit des Seins“ bedeutet. Ihm schliesst sich Hengstenberg an (l. c. I p. 28 f.). Auch Meyer scheint das Leben so aufzufassen, wenn er es nennt „die wahre sittliche und selige, vom Tode unabhängige ζωή, deren Vollendung und Verherrlichung mit der Parusie eintritt (l. c. zu 3, 15).“ — Weiss bemerkt richtig, dass mit der Bestimmung der Seligkeit über das Wesen des Lebens noch nichts ausgesagt sei. Als Seligkeit muss das Leben empfunden werden, wenn es das wahre, vollkommene, absolut kräftige Leben ist. Im Begriff dieses Lebens ist auch schon die Dauer desselben gegeben. Mit dieser Bestimmung berührt sich unsere Auffassung; denn das wahre Sein kann nur ein überweltliches, göttliches sein. — Als zu unbestimmt erscheint die Bestimmung Hofmanns, der das Leben als „Inbegriff aller Güter“ kennzeichnet (l. c. II, 8). Aehnlich sagt Lücke, es sei „der Inbegriff der messianischen σωτηρία, das höchste Gut im göttlichen Reiche (l. c. zu 3, 15).“ Am farblosesten ist die Erklärung, welche wir in der neusten Neut. Theol. von Immer (Bern, 1878) finden: Die ζωή sei „der Inbegriff alles Guten und Wünschenswerthen,“ der θάνατος „die Abwesenheit alles Heils, aller wahren Freude und aller Hoffnung.“

erstehungsleibes im irdischen Dasein des Gläubigen scheint gut zu passen mit der Johann. Anschauung von dem gegenwärtigen Besitz des ewigen Lebens. Aber wir glauben sie abweisen zu müssen. Denn in allen Stellen, die von der Auferstehung handeln, wird diese als ein besonderes Werk Christi hingestellt, welches am jüngsten Tage erfolge. Mit Nachdruck steht *ἐγώ* neben *ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* (6, 40. 44. 54). Seine *φωνή* ist's, welche den Gläubigen dann zum Leben erweckt (5, 25. 28). Die himmlische Belebung ist ein zukünftiges Ziel und Gegenstand der christlichen Hoffnung; sonst stellte sie Chr. nicht erst in Aussicht, da wo er von der Gegenwärtigkeit der *ζωή* spricht (5, 24 f.). Das leibliche Leben gehört zum Begriff der *ζωή*; aber das zur *ζωή* gehörige leibliche Leben tritt erst ein mit der Auferstehung. Darum eben beginnt mit derselben der Vollbesitz des ewigen Lebens (p. 14 f.).

So beschränkt sich der gegenwärtige Besitz der *ζωὴ αἰώνιος* auf das intellectuelle und ethische Moment. Aber wenn so das Göttliche in der *ζωή* hineinragt in das Irdische, so kann es doch in dieser Verbindung nicht rein sich entfalten. Was von Chr., dem Leben, gilt, gilt auch von dem Leben des Gläubigen: *το φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.* Aber auch dieses ist ein Licht, dessen himmlische Strahlen das Dunkel des irdischen Lebens durchbrechen. Es ist himmlisches Leben, wenn es auch mit den Schatten sich paaren muss, himmlisches Leben, wenn auch die *γνῶσις* ihrem Object nicht gerecht wird, und wenn auch der Reflex derselben in dem *περιπατεῖν* des Gläubigen zurückbleibt hinter dem ausstrahlenden Licht der Erkenntniss. Im Jenseits aber soll das Licht des Lebens in ungetrübtem Glanze erstrahlen.